

中世の「牛祭」

徳永 誓子*

はじめに

太秦牛祭（うずまさうしまつり）

太秦広隆寺境内大避神社の祭礼。神面をつけた摩多羅神が牛に乗り、風流の行列を従えて、広隆寺の客殿の庭から寺の周辺を練り歩き、薬師堂前に設けられた祭壇を三周し、壇上にて摩多羅神が祭文を読み上げる。参詣者は、祭文読誦の間、野次をとばすなど、行事の進行を妨げる。読み終わると四天王とともに堂内に突入するが、昔は、厄をのがれるといって、群集が追って堂内に入りその面を取り上げたという。

右に引用したのは、京都市公式サイト「京都市情報館」に掲載される京都市指定・登録文化財のうち、右京区の無形民俗文化財にあげられる「太秦牛祭」の解説である^①。

今日、牛祭は、今宮神社（京都市北区）のやすらい祭、「鞍馬の火祭」として知られる由岐神社（同上左京区）例祭とあわせて、京都三大奇祭と呼ばれ、一般の知名度は高い。恵心僧都源信（九四二―一〇一七）創始の伝承を持つこの祭は、江戸時代には九月一二日、明治時代に再

興されてからは一〇月一二日に行われてきた。祭事に不可欠な牛の調達が困難になったため、非常に残念ながら、平成一五年（二〇〇三）より後には行われない状況にある。

祭事の特有さに寄せられる関心の高さに比し、牛祭の歴史を伝える史料の数は限られ、その専論は少ない^③。近代における嚆矢となったのは喜田貞吉の研究である。喜田は、「牛祭」の呼称に着目して、大陸に出自を持つ秦氏の拠点太秦に伝わる祭事であることを根拠に、牛を殺して「漢神」を祀る、殺牛祭神に起源を有する可能性を指摘した^④。

喜田の仮説は、大正一二年（一九二三）に刊行された、橋川正編纂の『太秦広隆寺史（以下、本稿では『寺史』と略記）』において寺蔵文書を根拠に早くも否定されている。一六世紀には「牛祭」の呼称はなく、祭事は「摩多羅神風流」と呼ばれ、源信創始と伝わる広隆寺常行堂声明念仏の第二目目に行われていたことを明らかにし、殺牛祭神起源説は成り立ちえないと、橋川は『寺史』および先行して発表した論文（以下、本稿では「橋川論文」と記す）において説いた^⑤。

この指摘は非常に重要であり、「牛祭」の歴史的解明は、橋川が詳らかにした事実にもとづき進めるべきと考えられる。本稿の題が「牛祭」とかぎ括弧を付すのは、中世にはこの祭事が「牛祭」の名では呼

* 岡山大学大学院社会文化科学研究科准教授

ばれず、かつその内実も今日に知られる様相とは異なっているからである。

室町時代から江戸時代にかけての「牛祭」の変化は、乗牛の者だけでなく乗馬の人物も祭事の列に加わる様子を描いた、江戸時代の版本『太秦牛祭画卷（以下、『画卷』と略記）』を根拠に、喜田も指摘していた。また、喜田は殺牛祭神起源説を提示した後にこう述べている。「併し是は牛祭といふ名が古くから存するものとしての解説である。（中略）而して牛祭の名が更に乗馬の廃せられた後に起つたのであったのであったならば、右の想像は当然撤回すべきものである」⁶⁾

橋川によって、「牛祭」に先行する呼称「摩多羅神風流」が明らかにされた時点で、殺牛祭神起源説は撤回される、もしくは撤回を検討されてしかるべきであったと思う。

しかしながら、喜田の殺牛祭神起源説は、橋川の指摘後も命脈を保っている。大酒（大避）神社とは異なる境内社木嶋神社の祭祀との習合を可能性の一つにあげる菊池京子の論も出されるなど、⁷⁾ 広隆寺法会の一環として始められる以前に、原型となった祭事を想定する見方は根強い。また、近年の専論には、やすらい祭と二図一組の形態で作成された江戸後期の牛祭図を主に論じる中島洋平・水谷亜希の美術史の成果が見られる程度であり、⁸⁾ 摩多羅神の芸能神の側面を掘り下げた服部幸雄の「後戸の神―芸能神信仰に関する一考察―」以降、大きく進展した、摩多羅神研究の成果を取り込む試みはまだなされていない。

一方、摩多羅神研究の中には、今日広く知られている安永九年（一



図1 『都名所図会』「太秦牛祭」図（国際日本文化研究センター蔵本）

七八〇）刊行『都名所図会』巻之四「太秦牛祭」図（図1）を引用し、当該図像をもとに中世広隆寺の事例を考察するものもある。喜田・橋川が中世の様相を伝える史料と解した『画卷』は、水谷、および明川忠夫の論考¹¹⁾を除き、一九五〇年代末以後、牛祭および摩多羅神研究に用いられてこなかったと見られる。

牛祭専論は、祭事見学・実地調査を伴うものが多く、発表当時の様相を伝える貴重な報告となっている一方、散発的になされてきたためか、先行研究整理が不十分な傾向が見受けられる。そのことが、デジタル画像作成技術とインターネットの普及によって未刊行絵画資料の博搜が容易になるまで、『画卷』が見落とされる事態を招いたのである。

中世「牛祭」——常行堂声明念仏第二夜摩多羅神風流の実態を論ずるあたり、要となる史料は喜田・橋川によって二〇世紀初頭に既に把握されていた。今日、諸機関で進められている資料デジタルデータの公開によって、『画卷』のもとになった絵巻の模写本と見られる資料の閲覧が可能になっている。本稿は、それらの写本と、『寺史』引用声明念仏・摩多羅神風流文書を用い、近年の摩多羅神研究を参照して、中世「牛祭」の実態に迫りたいと思う。

一 『太秦牛祭画卷』と国立国会図書館蔵肉筆二写本

中世「牛祭」の実態を示すと推測される『画卷』は、高島千春（一七七七～一八五九）所蔵の絵巻を版本にしたものである。構成は、「右九月十二日太秦広隆寺牛祭祭文也、恵心院源心僧都、応永九年（一四〇二）九月十二夕日書之」と末尾にある『牛祭祭文』（以下、『祭文』と略記）、「天文十一年」¹²⁾『祭文』をもって校合を行った岸本由豆流（一七八八～一八四六）の注記、高島による絵画部分の「縮図」、岸本の跋以上の四つからなる。版行の主体は岸本であり、丁丑の文化十四年（一八一七）、丑年の年始の贈り物として刷られたことが跋に見える。¹³⁾なお、『祭文』末尾の「右、九月十二日」に「牛祭祭文」の語があるが、この文は応永九年より後のものと解釈でき、当該年に「牛祭」呼称があったとは見なせない。

本稿がデジタル画像を利用した京都府立京都学・歴史館蔵本の他、国文学研究資料館日本古典籍総合目録データベースは、国立国会図書館・国立公文書館内閣文庫・静嘉堂文庫他、複数の所蔵機関の名を上げる。¹⁴⁾京都歴史館蔵本および、新日本古典籍総合データベースで閲覧可能な山形県酒田市光丘文庫本・東京藝術大学附属図書館協本文庫本・同図書館貴重書本の『画卷』はいずれも本紙一二丁であり、版記を持たない。跋に述べる通り、配り物として版元を経ずに流布したためであろう。

『画卷』版行は話題を呼んだらしく、川崎重恭他が小説家主人の名で著した、天保三年（一八三二）の『しりうご』は、岸本と小山田与清を貶すのに、当該版本に言及している。¹⁵⁾

『画卷』のもとになったと思しき絵巻は、大正一四年（一九二五）の『訂正増補考古画譜』には、「太秦牛祭絵」と「摩訶羅神祭絵」の二通りの名称で解説を付されている。¹⁶「摩訶羅神祭絵」の項にある通り、『古画類聚引用画目録』に同名絵巻が認められ、松平定信が『古画類聚』の編修を進めた一八世紀末には肉筆原本の存在が知られていたことが分かる。また「古絵目録云、摩訶羅神祭絵、住吉家蔵、」と幕府御用絵師住吉家蔵本とする記述があり、『画卷』のもとになった高島蔵本もその写本ないし転写本と考えられる。なお、『訂正増補考古画譜』「摩訶羅神祭絵」掲載の黒川真頼蔵「摹刻本」は『画卷』をさすのである。

水谷は、「太秦牛祭絵」「摩訶羅神祭絵」と呼ばれる絵巻原本の現存は確認されていないものの、個人蔵写本が存在すると記している。水谷論文の後にデジタル画像が公開された国立国会図書館蔵二写本は、この個人蔵とは別写本であろう。実地閲覧が行っていない状況ではあるが、公開画像により確認した概要を以下にまとめる。

・『太秦牛祭絵（以下、『牛祭絵』）』（外題）

卷子、一卷。帝国図書館蔵印の他、「堀田文庫」長方双郭朱印、

「根岸信輔氏寄贈」長方朱印。寄贈印に「昭和九 六 二七」。

本紙四四紙、うち墨付四二紙。

応永九年『祭文』に朱筆校合。「朱校合、天文十八年ノ本也」とあり。

・『広隆寺牛之祭之祭文絵巻物（以下、『祭文絵巻』）』（外題）

卷子、一卷。

帝国図書館蔵印。受入印に「明治四三・三・九」。¹⁸

本紙四二紙、墨付同。『祭文』は校合なし。

右の国会図書館蔵二写本、『牛祭絵』と『祭文絵巻』はいずれも『祭文』と祭事絵画からなり、『画卷』から岸本注記と跋を除いた構成を取る。『祭文』に「右、九月十二日太秦広隆寺牛祭……」とあり、「恵心院源心僧都」と源信の「信」を「心」と書く点は『画卷』と同じである。

蔵書印によって堀田家旧蔵と分かる『牛祭絵』が、『祭文』を丁寧に書き写し、校合を付すのに対し、『祭文絵巻』の手跡は文が進むほど書き急いだ印象が強くなる。改行の位置は一致しないが、二写本間の文字の異同は少ない。

絵はいずれの本も『祭文』とは紙を替えて始まる。描き慣れた、確かな技術を持つ者の手になると見える点も共通する。『祭文絵巻』は枝に生える葉を、輪郭を描かずばやかして彩色する点は『牛祭絵』より簡便な描写を取るが、『牛祭絵』が彩色を施さない箇所を残し、色を注記で示すのに対し、『祭文絵巻』は全ての箇所に彩色を加えている。『牛祭絵』の色の注記と、『祭文絵巻』の彩色は一致し、その点からも両本は同じ本の模写と判断できる。

国会図書館蔵二写本と『画卷』について、岸本の注記・文以外にも相違があることを指摘しておきたい。以下に掲載したのは『画卷』と『牛祭絵』の絵画部分の冒頭である（図2・3）。一覽して分かるよう



図2 『太秦牛祭画卷（『画卷』）』（冒頭部分）（京都市立京都市・歴彩館蔵本）



図3 『太秦牛祭絵（『牛祭絵』）』（冒頭部分）（国立国会図書館蔵本）

に、『牛祭絵』には『画卷』にない図様が含まれる。いずれも広隆寺境内と思しき寺堂から始まるが、『画卷』は瓦屋根の堂と塔のみを描き、『牛祭絵』は塔の前にもう一棟瓦屋根の建造物を配し、塔の先に山門を堂々と描き出す。松の脇を歩む頭巾の僧と彼らを案内する藁を手にした俗人、祭事を見ようと急ぐ子連れの一群も、『画卷』になく、『牛祭絵』のみに見える。つまり『牛祭絵』の塔の先から被物の女性の一群までの部分が、『画卷』にはない。冒頭部に限らず、『牛祭絵』には『画卷』にはない見物の老若、背景の木が随所に認められる。

この違いは、『牛祭絵』が原本の模写、あるいは転写であるのに対し、『画卷』は模写本から祭事の行列をなす者を主に抜き出して描き、背景・見物人描写を省略したことを示すと考えられる。

高島が自身の蔵本をもとに行った「縮図」とは、一定比率での縮尺ではなく、ハイライトの抽出・再構成であったと見られる。無論、高島蔵本自体が、既に省略されたものであった可能性もあろう。

原本の模写ないし転写と考えられる国会図書館蔵『牛祭絵』『祭文絵巻』との比較によって、『画卷』に高島が施した「縮図」は、原本図様の再構成であることを確認した。祭事の実施者に焦点を絞る『画卷』も史料として有用ではあるが、より原本に近いと推測できる模写本の利用が可能である今日は、これらを用いて中世「牛祭」の実態に迫るのが適切である。

絵画部分の成立時期について、岸本は、『祭文』に応永九年とあることを踏まえ、跋において絵も同じ頃のものであろうと述べ、「そは

千春のぬし別に考あり」と付け加えて高島の見解が異なることを伝えるが、それがどのようなものであったかは詳らかにされない。人物の髪形・衣服は、江戸時代ではなく中世のものと見られる。応永九年にまで遡らせてよいか筆者には判断がつかないが、原本の制作は室町から戦国時代の時期と解してよいように思う。

二 源信広隆寺阿弥陀如来参拝譚と常行堂声明念仏

「牛祭」は常行堂声明念仏とともに源信が始めたとする伝承があり、『祭文』の作者も彼と見なされてきた。『牛祭絵』『画卷』の『祭文』末尾の意味が取りづらい文も、源信作であることを示すと解釈されている。

源信創始伝承には疑問も出されており、近年では山田雄司が広隆寺の縁起類に、源信が阿弥陀如来を参拝し声明念仏を始めたとする長和元年(一〇一二)、晩年の源信は体が弱り、延暦寺を出られない状態にあったようだと指摘する。¹⁹⁾ 早くは、橋川が、『祭文』の文言は源信が書いたとは思いたいものであり、応永九年という文中の年も疑いうるのではないか、つまり成立が一五世紀初頭よりも後の可能性がある²⁰⁾と論じる。

源信の声明念仏・「牛祭」創始伝承は、先行研究において史実そのものとは見なされていないが、当該伝承がどのように展開したものの

は検討されていない。以下、源信と声明念仏・「牛祭」を結びつける伝承がいつ頃から見られ、それがどう変化していったのか、主に広隆寺の縁起類をもとに整理する。

源信を「牛祭」の創始者とする記述は、例えば、宮内庁書陵部蔵柳原本『広隆寺縁起』²¹⁾の末尾近くに見出せる。

長和元年に夢告を得た源信は「安養界の真の無量寿仏」すなわち極楽浄土の阿弥陀如来を見ようと広隆寺「絵堂」の丈六阿弥陀如来像を参拝する。阿弥陀像の前で源信は歓喜し、自ら「三尊」を作り、九月一日から三ヶ日の声明念仏を始め、法会守護のため勧請した摩多羅神の祭を十二日の夜に催した。祭礼の儀式は世に類のないものであり、祭文は源信が自筆した。紙で作った鬼面をつけ、白い浄衣を着た「神主」が牛に乗って堂前を行進するので、この儀式は牛祭と号する。

右に概要を示した箇所と同じ文は、牛祭の絵を伴う広隆寺蔵『広隆寺縁起 上』²²⁾にもあり、元禄一四年(一七〇一)の版本『大秦広隆寺大略縁起(以下『大略縁起』と略記)』²³⁾にもほぼ同じ内容の記述が認められる。『大略縁起』と柳原本『広隆寺縁起』を、源信参拝譚以外の部分も含めて比較すると、より大部、かつ記述が整合的な柳原本『広隆寺縁起』を掻い摘んで、『大略縁起』が作成されたと推測できる。「大略」の名はこれに因るのであろう。柳原本は写本と見られるが、その原本となった『広隆寺縁起』の成立は、『大略縁起』の元禄一四年より前であり、寺蔵『広隆寺縁起 上』はそれをもとに作成された絵巻と考えられる。「広隆寺縁起」と題される、成立年代・内容の異なる

縁起が複数存在するため、以下、柳原本縁起と寺蔵『広隆寺縁起 上』を、本稿では、便宜的に「元禄縁起」、「元禄絵巻」と表記する。成立年の明確な『大略縁起』によった表記であり、両文献の成立を元禄年間と特定しての略称でないことは、念のため断っておく。

一七世紀の後半には「牛祭」は源信の創始とされ、呼称も「牛祭」となり、祭儀が今日知られる形態に近づいていたことが元禄縁起類から確認できる。

中世の縁起その他の文献ではどうだろうか。

建保七年（一二一九）の跋文を有する『続古事談』巻第四収録逸話が、源信の広隆寺参拝を語る、最も早いと思われる記事である。

この寺の阿弥陀堂の中尊は、稽文会が作れるなり、恵心僧都の夢に、「極楽の阿弥陀仏をおがまんと思はば、此仏をみてまつれ」とみ給けり、仏、そのかみ、光を放給けり、寺僧、火事かとおどろきさはぎけり、²⁴

阿弥陀如来参拝と放光の奇瑞のみが記され、年代は明示されない。阿弥陀は「阿弥陀堂」の中尊、作者は八世紀に存在したとされる仏師稽文会とされる。

次に大谷大学図書館蔵『広隆寺別当補任次第（以下、『別当次第』）』の記事をあげる。当該文献は大正一〇年（一九二一）に広隆寺蔵本を転写した旨が裏表紙見返に記載され、また『寺史』は複数箇所て当該文献を引用する。大谷大学に学び、教授となった橋川が『寺史』編纂時に転写したと見られる。内容は天智天皇三年（六六四）任の第一代

道昭から広隆寺別当が大覚寺・御室の兼務となる第五一代までを記載し、第三四代天福二年（一二三四）任の良恵までは補任年月日を記し、以後は補任者の名称と歴代数のみを並べる。三四代良恵以前までは、寺内の出来事に関する記事が散見される。全体の成立は一六世紀以後と推測される一方、第三四代良恵の一三世紀中葉以前は、寺蔵の史料にもとづき作成された可能性が高い。²⁵

源信参拝譚は、万寿元年（一〇二四）補任の第二一代別當時昌の項に見える。

第廿一大別当伝灯大法師時昌

于時少別当元興寺三輪東寺人寺

後一条院御宇万寿元年甲子八月七日補^レ之、寺務廿五年云々、常

行堂念仏、万寿元年甲子十月十五日短声限^三ヶ日^一源信僧都被

始^レ行^レ之^一、依^二夢想^一告^二云々^一、彼夢想云、欲^レ奉^レ礼^二極樂生身^一、仏^一、可^レ奉^レ礼^二広隆寺絵堂之丈六像^一云々、

源信の没年は寛仁元年（一〇一七）であり、万寿元年の参拝はあり得ない。阿弥陀如来の安置される堂を「絵堂」と一七世紀縁起類と同じ呼称で記し、念仏の始まりを語る一方、「常行堂念仏」が「十月十五日」²⁶からの三日間行われたとあるのは他の史料と異なり、「短声」の念仏とするのも当該史料のみに見える記述である。

続いて、明応八年（一四九九）に済承が編纂した『山城州葛野郡楓野大堰郷広隆寺来由記（以下『来由記』）²⁷の「安置当寺三尊外諸仏菩薩等記事」から該当箇所を引用する。

大講堂、五間四間

丈六阿弥陀如来像、

大安寺僧賢証造焉、古徳曰、安^二置九体如来^一、而表^三九品^一、今如来是其随^一、而下品下生像也、其余今也則亡、三條院御宇長和元年、^手源信僧都夢中有^レ人、告曰、欲^レ礼^三極樂世界真弥陀仏^一、可^レ礼^三広隆寺絵堂丈六像^一、以^レ故僧都来^三于当寺^一、瞻^三礼尊像^一、手親一刀三札、刻^二尊像^一、像成後、自^レ同年九月十一日^一、期^三三箇日^一、昼夜修^三声明念仏^一、至^レ今永行焉、別有^三記録^一、

『来由記』の作者済承は、明応三年に『広隆寺縁起(以下、「明応縁起」)』を書写している。この縁起の成立の上限は、記述内容から一三世紀半ばと推測され、『来由記』は「明応縁起」をもとに、寺蔵の他の縁起類を用いて増補修正されたのであろうと、中村浩子・川尻秋生は述べる。²⁸⁾右に『来由記』から引用した文は、「明応縁起」には含まれず、引用箇所末尾の「別有^三記録^一」の通り、寺蔵別史料によって補入されたと考えられる。『寺史』に、「当寺所蔵の常行堂三昧絵縁起一卷によれば、鳥羽天皇の永久二年(一一一四)に至り、円蓮なるもの大悲願を發して念仏会の儀式を盛大にしたりといへり。」とあるので、この「常行堂三昧絵縁起」が、その別にあるという「記録」に当たるのかもしれない。

『来由記』は阿弥陀の作者を『続古事談』とは異なり、大安寺の僧賢証とし、本来は九品仏の一体であったとの由来、源信による「二尊」の造像を加え、声明念仏は九月一日からの三日間修されたと記す。記述内容から「絵堂」は「大講堂」をさすことも分かる。

「安^二置当寺^一三尊外諸仏菩薩等記事」は引用箇所続き、阿弥陀以外の講堂安置像を列記した後、三間三面の「常行三昧堂」に観音・勢至の二菩薩と阿弥陀如来、そして摩多羅神像が安置されたと記し、神像には「為^三念仏守護神^一、安^二置于後戸^一也、」と注を付す。源信が刻んだという「二尊」は常行堂の仏像をさすと思われるが、阿弥陀・観音・勢至の三尊に合致しない。「元禄縁起」が「三尊」とする点を参照するならば、「二」は「三」の誤記とも考えられよう。

以上、中世広隆寺縁起など三史料の源信阿弥陀参拝譚を確認した。続いて、『別当次第』『来由記』、および『寺史』収録文書において声明念仏の道場と記される常行堂につき関連記述を見ていく。

元禄縁起類は、源信阿弥陀参拝とそれに伴う声明念仏・「牛祭」の創始譚において常行堂に言及せず、祭事は「堂前」で行われると記す。ただし、源信参拝譚ではなく広隆寺の建立を語る部分に、造営された堂の一つに「常行三昧堂」をあげている。

九世紀末の『広隆寺資財交替実録帳』²⁹⁾にこの堂は見えない。「明応縁起」『来由記』に収録される永万元年(一一六五)の「広隆寺供養願文」に「三間三面常行堂一字、安^二置三尺阿弥陀如来、一尺六寸観音勢至等^一菩薩像各一体^一、」とあるのが、確実に名に見える初例と考えられる。常行堂とその安置仏に続き、回廊安置の聖徳太子像に言及し、「奉^三崇^一往代像^一、茲外仏是皆新造、」と記されるので、常行堂の仏像は久安六年(一一五〇)の火災以前から存在したと解せ、堂の建立も同様と推測できる。

永万願文から一世紀ほど時代の下る『長祿文書』弘安七年（一二八四）後四月十一日「尼妙智田地讓狀」³⁰の裏書に、妙智が「あくりこせん」に譲った広隆寺にある田二段のうち、「常行堂御油田一段」を、正応三年（一二九〇）に廉樂法師が買い取ったとある。永万願文の記述に疑義が生じたとしても、常行堂は十三世紀後半には確実に存在していたといえよう。

源信阿弥陀参拝と声明念仏創始、および常行堂について、以上をふまえ、次のように考えられる。

常行堂の建立は久安の火災以前に遡る可能性がある。『寺史』に言及のある、永久二年（一一一四）に円蓮なる僧が念仏会を盛大にしたとの「常行堂三昧絵縁起」の記述が、常行堂と声明念仏の実際の始まりを伝えているのかもしれない。原文を確認できない史料によった推量であるが、常行三昧の場という堂の基本的性格から考えるに、堂の建立と念仏の開始は同時とみるのが適切であろう。

源信の参拝譚は十三世紀初頭には説かれており、この『続古事談』の記述は、広隆寺に伝わる縁起によったものであった可能性³¹がある。声明念仏の創始についての記述は当該期にはなく、『別当補任』『来由記』に至り見られるようになる。『別当補任』の記述は、『来由記』元祿縁起類と異なる点が複数見られ、解釈が難しい。誤写と判断すべきかもしれないが、ある時期、例えば『別当補任』の記述が簡略になる以前、十三世紀中葉頃の声明念仏の様子を伝えた可能性も否定できない。「十五日」は阿弥陀如来の齋日であり、念仏の法会を始めるの

にいかにもふさわしい日取りである。また、九月十一日からの三日間の実施、との記述は、別にある「記録」によった『由来記』に初めて見えるものであり、それ以前も同日に行われたことを裏付ける史料は、現時点では確認されていない。さしあたり、源信を声明念仏の創始者とする説の上限を十三世紀中葉と考え、伝承が源信の史実と矛盾のない形に整えられていった可能性、声明念仏の日程・形態が『来由記』以後の史料から知られるものとは違っていた可能性を想定しておきたい。

声明念仏第二夜の摩多羅神事については、一五世紀末の『来由記』においても明確な記述は見られない。神像の後戸安置が記されるので、陸奥毛越寺（岩手県西磐井郡平泉町）・下野日光山輪王寺（栃木県日光市）・大和多武峰（奈良県桜井市）など天台宗寺院の常行堂法会と摩多羅神祭事の例に鑑み³²、当該期には実施されていたと推測できる。

摩多羅神祭事の始まりを、常行堂建立・声明念仏開始と同時にいうるかは推測しがたい。摩多羅神は、常行堂の守護神として九世紀に円仁によつてから請来されたとの伝承があるものの、その奉安は最も早いと考えられる比叡山延暦寺でも平安時代末から鎌倉時代初期の間と推測されている³³。広隆寺においては永万願文の常行堂安置像に、摩多羅神像はあげられていない。堂内に秘され、寺院全体における関心が低かったためとも考えられるし、文面の通り、当該期にはまだ存在しなかったためとも解せる。

広隆寺摩多羅神像については、江戸時代の文献であるが、寛保三年

（二七四三）の『顕密威儀便覧続編』巻下「摩訶羅神」の章に「或説、其像肖^二炎魔王^一、而二臂、左手持^レ鼓、右手則安^二右股^一。是又殊^二於蓮花光院^一、伝云、為^二念仏守護神^一、」とあり、引用箇所の手右の「右股」については「三股」の誤写かと指摘されている。³⁵ 平成一八年（二〇一〇）に発見された出雲国の天台宗寺院清水寺（島根県安来市）の摩多羅神像は、唐風の方形冠を被り、鼓を打つ坐像である。また、山田が、平安時代に遡る古い形態を伝えた可能性があると注目した洛東の天台宗寺院真正極楽寺、通称真如堂（京都市左京区）の摩多羅神像は閻魔天と同型の冠を着け、持物を失った左手は筒状の物を握む形をし、右手はそれより細い物を掲げる仕草をする。³⁶ 『顕密威儀便覧続編』に記される広隆寺摩多羅神像の形態は、この二例、とりわけ真如堂像に類似する。現存は確認されない像であるが、清水寺・真如堂二像との類似から、広隆寺摩多羅神像は鎌倉時代以前に造立された可能性がある。摩多羅神事の始まりも同時期、あるいは一二世紀前半と推測した常行堂建立時まで遡らせることができるかもしれない。

三 摩多羅神風流

前章では源信広隆寺阿弥陀如来参拝譚と常行堂・摩多羅神に関する史料を整理し、常行堂・声明念仏・摩多羅神祭事の始まりにつき推測を示した。本章では、声明念仏・摩多羅神祭事の実施を明示する、『寺

史』引用の一六世紀文書を、『祭文』『牛祭絵』と照らし合わせ、当該期摩多羅神神事の実態を考察していく。

当該期「牛祭」が声明念仏の一環をなす「摩多羅神風流」であった証左として『寺史』が引用・言及する文献は、文政六年（一八二三）に当時の広隆寺年預周賢が卷子に仕立てた文書の中には含まれておらず³⁷、『寺史』および橋川論文によってしか知りえない。しかしながら『寺史』は文政卷子収録文書も複数引用しており、同卷子に収められなかった文書も、『寺史』編纂当時には所在が確認されていたと考えられる。声明念仏・摩多羅神風流文書も信頼に値しうるものと解し、論を進める。

『寺史』掲載の文書は、以下の二通である。

（a）「広隆寺常行堂不断念仏交名」

恒例常行堂不断御念仏結番交名事

上執事 下執事

一番 俊憲律師 慶俊律師

二番 乗運律師 杲忠律師

三番 慶杲律師 慶恩律師

四番 慶等禪師

右、依^レ例結番如^レ件、

開白夜導師 一和尚

衆集夜導師 上執事

結願夜錫杖 下執事

帳読 上執事

結願夜錫杖 上執事

元亀元年九月朔日
(一五七〇)

(b)「広隆寺常行堂摩陀羅神風流交名」

恒例常行堂摩陀羅神風流事

風流 十烈

神主 四和尚 杲忠

金鼓銅拍子十一十二和尚

右、依例如件、

永祿十二年九月十一日
(一五六九)

二通の文書名は、筆者が便宜的に付した。(a)元亀元年の「念仏交名」は、九月朔日の日付、「開白夜」「衆集夜」「結願夜」の三夜にわたる点から見て、『寺史』が扱った通り、声明念仏の文書と判断できる。(b)は冒頭の一行、また「牛祭」前日の日付から何に関わる文書かは明白であろう。二文書とも『寺史』の翻刻をそのまま引用したが、(a)には「結願夜錫杖」が二度上げられる、前の「結願夜錫杖」の下に「下執事」とあるといった、翻刻・出版いずれの時点かで生じた誤記と思われる箇所がある。前者は「結願夜導師」であったのかもしれない。後者は「下執事」の誤りであろう。「上執事」「下執事」と、以下の四番、計七名の関係については、上・下執事は四番七名の僧とは別とも解せるが、役を担う僧の名が上げられないことから、各番の上段が上、下段が下執事と理解しておきたい。

(b)永祿二年「摩陀羅神風流交名」は、「十烈」の神主を「四和

尚」杲忠、金鼓・銅拍子を「十和尚」「十一和尚」が務めることが記す。

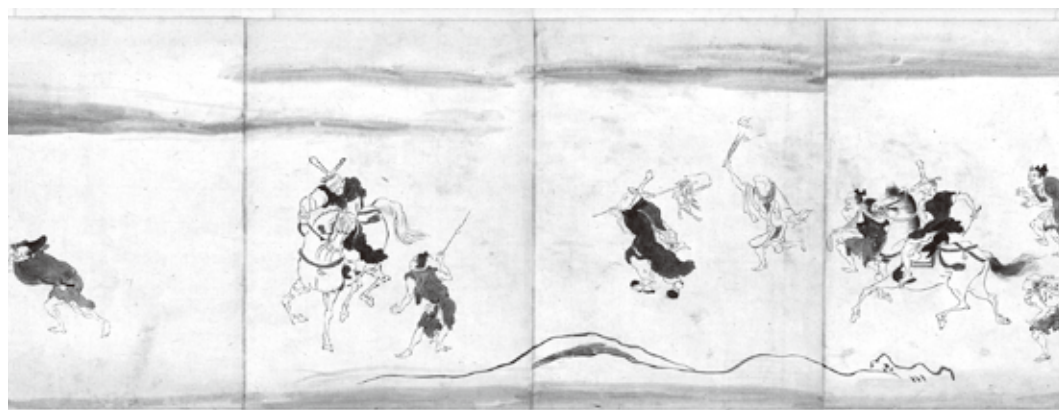
(a)「念仏交名」にも「一和尚」の語が見え、声明念仏に携わる僧が年牒などにより序列化されていたことが分かる。元亀元年の(a)では杲忠は二番の下段に見えるので、この時、すなわち永祿一二年の翌年も四和尚であり、四番七名の僧は一和尚から序列順に役を当てられていたとも考えられる。二つの文書のみからの推測であるので、あくまで可能性として指摘するに留めたい。

では、『寺史』引用の二文書と『祭文』『牛祭絵』の記述・描写を、先学の指摘を適宜、参照し、どのような照応が認められるか検討しよう。

先に天文十一年(一五四九)『祭文』の関連部分を以下に引用する。

(前略)

今夜、当寺ノ堂僧四番大衆等、誠ニ花ノ嶺ヨリモ高シ、志ヲ五葉ノ底ヨリモ深シテ、恒例不欠ノ勤トシテ、摩陀羅神ヲ敬祭シ奉ル事アリ、(中略)之ニヨツテ四番大衆等一心之懇切ヲ抽テ、十烈ノ儀式学ヒ、万人逸興ヲ催スヲ以テ、自神明ノ法樂ニ備ヘ、諸衆ノ咸嘆成ヲ以、暗ニ神ノ納受ヲ知ト也、然ル間サイツチ頭ニ木冠ヲイタ、キ、クワビラ足ニ旧鼻高ヲカラケツケ、カラメウシニニクラヲ置、やせ馬ノ鈴ヲ付馳モ有リ、踊モ有リ、或ハクラツメニ大間ヲツメテニカミ、或ハニクラニ尻カサヲスリムイテ悲モ有リ、企ハ誠ニ十烈ノ風流ニ似トモ、体ハ唯百鬼夜行ニ異ナラス、(後略)(8)



⑤

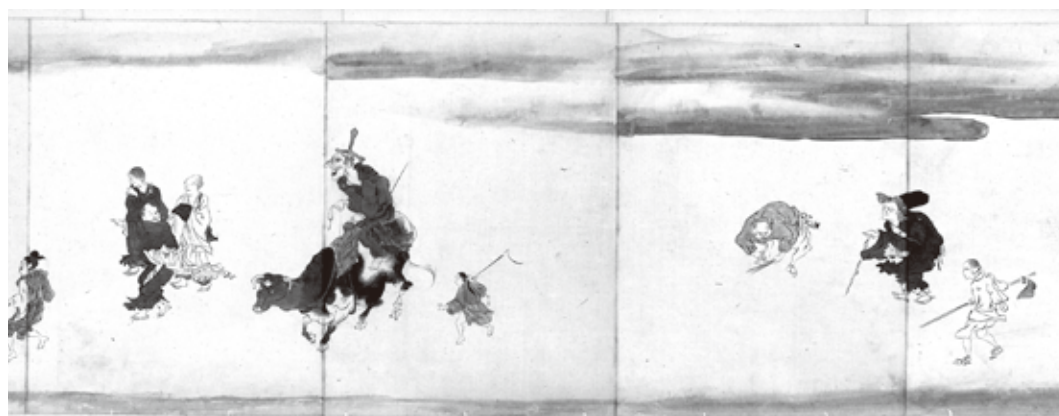
⑥

⑦



③

④



①

②

図4 『牛祭絵』(行列部分)(同上)

注目する語の一つは引用部冒頭の「当寺ノ堂僧四番大衆等」と中略後の文に見える「四番大衆等」である。彼らが摩多羅神を敬祭し奉るとあり、摩多羅神の祭事、すなわち「摩陀羅神風流」の執行者は広隆寺の「堂僧四番大衆等」であると明確に述べている。「堂僧」は常行堂僧、「四番大衆等」は(a)元亀「念仏交名」において三夜の声明念仏を務めた四番の僧たちをさすと解釈して、問題ないであろう。

もう一つは、『寺史』も着目する「十烈」である。引用部中略以後の『祭文』「十烈」の記述は先行研究でも注目されてきた箇所である。頭には「木冠」、足には古い鼻高履をつけ、牛・馬に跨がり、悪戦苦闘する様は、「懇切ヲ抽テ」学んだ「十烈ノ儀式」の風流に似るけれども、その様は百鬼夜行と変わらない、と滑稽な行列の模様が語られる。

『牛祭絵』に描かれる牛と馬に乗り、列をなした僧たちは、この「十烈」を行っているところと推測できる。風流の僧と見られる者が列をなす箇所のみを抜き出し、図4に掲載した。上段から絵巻を開きながら見る順番に並べ、風流の列の並び順では一番前(本稿掲載図では下段の左)から番号を付した。

①面と、T字を逆さまにした「木冠」らしきものを着用、腰に鞭、乗牛。袖をたくし上げ背中で結ぶ、裸足(この二点は、他の騎乗者も同じ)、②立烏帽子、それを額に縛る布、杖を持ち徒歩、足元は草履か、③立烏帽子、袈裟、左肩に幣(鉾などに幣を付けたように見える)、右手に扇子、徒歩、鼻高履、④「木冠」、右手に鞭、腰に幣、乗牛、⑤「木冠」、乗馬、⑥「木冠」、右手に幣、徒歩、鼻高履、⑦「木冠」、

右手に鞭、乗馬。七人の出で立ちは以上のようにまとめられる。

『都名所図会』「太秦牛祭」図など、近世以後の牛祭図と明白に異なるのは、何よりも、騎乗の者が一人でない点である。加えて留意したいのは、行列の者がみな僧衣を纏う点であろう。近世以後の牛祭は、乗牛の摩多羅神役以下は寺に仕える俗人の承仕が務め、「淨衣」を身につけた。かつてはこれらの役を寺僧が担ったとの記述は、延宝四年の序を持つ黒川道祐編『日次紀事³⁹⁾』にある。『牛祭絵』には、このかつての様相、広隆寺僧——「当寺ノ堂僧四番大衆等」が「十烈」を行う様を描かれているのである。

牛馬騎乗者と徒歩の者を合わせて七人になる点は、(a)元亀「念仏交名」に並ぶ四番七人と合致し、今日内容を知りうる一点のみの文書から敢えて推し量るならば、三日間、念仏を行う僧が十烈風流も務めたと考えられる。ただし、『牛祭絵』において祭文の読み上げ時に集まった僧の数は十であり、⁴⁰⁾列をなす七と異なる(図5)。図4に見える、列の先頭①の乗牛者より先を歩む三人の僧、あるいは前掲図3において廟列よりも後ろの門近くを歩いていた僧が加わっていると推測できるが、行列の「七」が読み上げの場では「十」になる理由をどう解せばよいのか、現時点では適切な考えを持たない。十は「十烈」と数が合うので、彼らも含めて「十烈」とされたのかもしれない。

『祭文』の場は、近世以後と異なり、壇が設けられていない。堂は三間なので三間三面と「明応縁起」・『求由記』にある常行堂を描いたと解せる。開いた正面から、中に敷かれた畳が認められる。

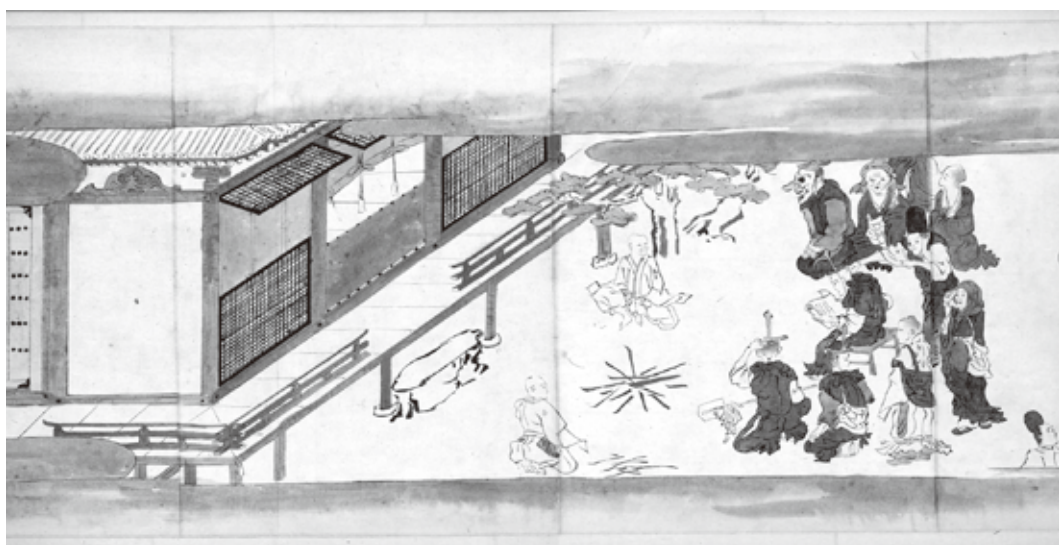


図5 『牛祭絵』（『祭文』読み上げの場面）（同上）

この場では、近世以後は摩多羅神役が務める『祭文』の読み手を、①面を付けた乗牛者ではなく、別の僧が務める点に注意を引く。「木冠」、たくし上げられた両袖、幣を持つていない点から、⑤か⑦の乗馬の者と考えられる。幣を端に控える者に預けたと見るならば、④の乗牛者に比定することもできよう。

摩多羅神役が自身に捧げる祭文を読む矛盾は、田中・菊池が指摘しており、^④『牛祭絵』の描写は、旧来のあり方が両氏の想定通りであったことを裏付けている。

この読み手は、(b) 永祿「風流交名」によって四和尚吳忠が任じられた「神主」に比定できる。元祿縁起類他、近世史料は、摩多羅神役を「神主」とするが、祭文の読み手がある時点で面を着けた摩多羅神役に引き継がれ、それに伴い呼称も継承されたと考えられる。

付け加えるならば、『牛祭絵』の行列の①、牛に乗り、祭文読み上げの場に集う者の中で唯一奇態な面を着ける者は、当該絵巻が描写する時代には、摩多羅神と見なされていなかったとも解せる。①の僧は、「神主」に比定した読み手役を囲む半円の端、他の者より前に座っているが、両手を膝上に載せた畏まった姿勢を取る。祭文を捧げられる者の振る舞いとは見なしづらい。何より僧たちの眼前の常行堂内には、摩多羅神像が安置されている。筆者はこのように考えるが、この点については更に検討が必要と思う。

以上、『寺史』引用二文書と『祭文』『牛祭絵』は、複数の点において符合することを確認した。『牛祭絵』の祭事描写は、天文末年から

一六世紀後半の摩多羅神風流に近しい姿を伝えていると考えられる。次に問題となるのは、これが『牛祭絵』を構成する『祭文』の応永九年（一四〇二）に遡らせて理解しうるか否かであろう。

（b）永祿「風流交名」に見える金鼓・銅拍子を担当する僧が『牛祭絵』には描かれない点に着目するならば、『牛祭絵』は一六世紀後半ではなく、『祭文』の一五世紀初頭を描いたと解せる。

その一方、留意したいのは、『寺史』・橋川論文が声明念仏・摩多羅神風流の文書が残るのは天文末年から永祿にかけての時代であると記し、また広隆寺に残る最古の『祭文』が天文一八年（一五四九）であり、応永『祭文』は『牛祭絵』によってしか伝わらない点である。

一六世紀、戦国の動乱の中、多くの寺院が規模の縮小を余儀なくされており、広隆寺も同様の傾向にあったと見られる。声明念仏・摩多羅神風流文書および寺蔵『祭文』が同世紀中葉から集中して残っているのは、この法会が当該期に再興されたためと解しても、不自然でないように思う。そしてその際に法会の規模も縮小再編成されたのではないだろうか。

本稿では『牛祭絵』は、摩多羅神風流の「十烈」を描いたと推定した。「十烈」あるいは「十列」は平安時代から神に奉納する競馬を意味し、多くの神社祭事において田楽・王の舞・獅子舞・巫女神楽他とともになされてきた。¹² 本来は駿馬によってなされる「十烈」を、「かめ牛」と「やせ馬」に乗り、鞍を正しいやり方では用いず、また体の平衡を保ちづらくなるであろう安定の悪い被り物を着けて行い、広

隆寺常行堂声明念仏第二夜では、摩多羅神を奉祭したわけである。

『牛祭絵』の「十烈」には、本来は乗馬の者によつてのみなされるこの行為に、②③⑥の三人の歩行の者が扮装をして加わる。僧たちが行うのは十列の真似事であるので、本来の「十烈」にならない、牛馬を十頭、あるいは二頭ずつ十番の二十頭揃えなくとも問題ないと解釈できるが、歩行者が含まれる理由が分からない。③⑥の足元は鼻高履であり、『祭文』の「旧鼻高」に符合すると解せそうだが、『祭文』は「旧鼻高」を騎乗者の履き物としているので、この箇所に関してはむしろ相違が生じている。扇子と鉾らしき者を携えた③の僧に注目するならば、歩行の僧は歩行の僧で、何らかの役割を担っているように見えるのである。

先学が指摘するように、広隆寺の「牛祭」——「摩多羅神風流」は、毛越寺・輪王寺・多武峰の常行堂摩多羅神祭事に連なるものであり、奇妙かつ滑稽な風流をもつて、その神を崇め奉る。

毛越寺他の祭事は、念仏会ではなく修正会・修二会の機会に修されるものであるが、祭事は複数の演目により構成されている。広隆寺常行堂摩多羅神祭事も、一六世紀中葉より前には「十烈」以外の演目を伴ったのではないだろうか。「十烈」を語る『祭文』は、歩行の扮装者に関しては何も触れない。彼らは本来、「十烈」とは別の演目を祭事の一環として担い、一六世紀中葉の法会再編によつて、列の一員に姿を留めるに至ったのかもしれない。つまり、摩多羅神風流「十烈」も旧来のあり方から姿を変えた可能性がある。少なくとも『牛祭絵』の

騎乗者たちは「木冠」は被っていても「旧鼻高」を足に絡げつけてはいない。

もし、広隆寺の摩多羅神祭事も、複数演目によりなされた時代があったとするならば、それは他寺院のように常行堂内で摩多羅神を前に、声明念仏の僧のみによって秘事として営まれたとも考えられる。推測に推測を重ねるならば、『祭文』を読み上げて僧たちが堂内に走り行けることは、祭事の終わりではなく、祭事の主演目の始まりを意味した、と見なすこともできよう。⁴³⁾

おわりに

広隆寺「牛祭」、源信参拝譚、常行堂、声明念仏に関わる史料を整理し、中世「牛祭」につき、本稿は以下のように考えた。

声明念仏の始まりは一一世紀前半の源信晩年にまで遡るとは見なし難いものの、常行堂建立の上限は一二世紀前半に求められ、念仏も同じ時期に始まったと見なせる。摩多羅神像の安置・祭事の開始は、鎌倉時代の可能性はあるが、史料から確実に裏付けられるのは『来由記』によってであり、下限は一五世紀末である。

『牛祭絵』の摩多羅神風流「十烈」描写は、『寺史』引用文書との符合によって一六世紀中葉の実態に近いと見られる。この描写は、応永『祭文』の存在によって、一五世紀初頭まで遡らせうるが、筆者は十

六世紀に寺院全般に生じた規模の縮小から、その可能性は低いと考える。他寺院の摩多羅神祭事の例を参照するならば、『牛祭絵』描写以前の広隆寺の祭事は、複数演目から構成されていたとも推量しうる。

推測の域に留まる論ばかりであり、検討できなかった問題も多い。常行堂の所在地、またこの堂がいつ頃なくなり、「牛祭」の場が「祖師堂」に変わったのか。この問題は、祭事形態の変化、「牛祭」呼称の定着に関わる、重要な課題であろう。

関連して、大酒神社と牛祭の問題もあげられる。本稿冒頭に引用した京都市の無形民俗文化財の説明には、牛祭は大酒神社の祭礼と書かれ、同様の記述は他にも認められる。

しかしながら、大酒神社と牛祭の結び付きが史料に見えるのは江戸時代以降であり、⁴⁴⁾本稿が確認した中世史料に声明念仏・摩多羅神祭事との関係を窺わせる記述は存在しない。『牛祭絵』には、『祭文』読み上げの場に至る前の風景に小祠が描き込まれるが、桂宮院の鎮守とされ、江戸時代にもその境内にあった大酒神社に比定するのは難しいように思う。⁴⁵⁾

牛祭は、寺院祭事とは思いたい特異な形態から、それを遡る起源が想定されてきた。発想のもとにあるのは、牛に乗って現れる奇体な神という江戸時代以後の形態であり、『牛祭絵』に描かれた「十烈」ではない。また、他寺院の中世から行われてきた摩多羅神祭事も、一般にイメージされる寺院祭事からかけ離れた、奇妙な要素を多分に含むことが明らかにされている。形態の特異さをもって古態を想定する

図6

この画像は著作権保護の関係で表示できません

発想への見直しが求められよう。

寺院祭事となる以前に古態があつたのか否か。この問いに正解を提示することは今に伝わる史料のみからは不可能である。しかし、仮説に留まらざるをえない古態に関心が集まりがちなまま、継続的に成果が積み重ねられてこなかったがために、牛祭研究には、まだ本格的に着手されていない、かつ比較的史料に恵まれた課題があると筆者は考える。

それは、「牛祭」が今日、広く知られる牛祭に変化していく過程の考察である。近隣住民、神社の関与は、江戸時代に入ってから拡大したと見られる。それは、一六世紀から更に規模を縮小した広隆寺の動向に絡み、進展したのであろう。また、「元禄絵巻」の行列描写（図6）は、鼻の突き出た面を付けた乗牛者一人と、同じ面を付けた徒歩の八人を描き、徒歩の者は鉦と鼓、つまり『寺史』引用文書（b）「風流交名」の「金鼓銅拍子」に相当するものを打ち鳴らしている。当該図は、中世の『牛祭絵』から、牛に乗る摩多羅神とそれを囲む四天王という『都名所図会』の図との過渡期ともいふべき形態を伝える。中世末から近世への変化は段階的に進んだのであろう。

「牛祭」が牛祭に移行する中で、寺院と神社、地域の関係はどのように変わっていったか。この祭がいかにして江戸時代文人たちの関心を惹き付けていったのか。このような近世の展開の究明も、牛祭の歴史を詳らかにするために不可欠な試みであろう。偶然にも丑年の発表となった本稿が、この未着手の課題に少しでも資することがあれば何

よりである。

註

(1) 京都市情報館「京都市指定・登録文化財－無形民俗文化財（右京区）」<https://www.city.kyoto.lg.jp/bunshi/page/0000189607.html> (2010年12月25日閲覧)。

(2) 水谷亜希は、京都三大奇祭の名称は一九九〇年代以降に観光業界の考案によって普及した語である可能性を指摘する（水谷「新出の『やすい祭絵巻』・『牛祭絵巻』」（京都国立博物館蔵）について―松村景文・河村文鳳・上田秋成らによる祭礼の記録―」『学叢』三三、二〇一一年）。田中緑紅「太秦の牛祭」（『秋の奇祭』京を語る会、一九五八年）に「京都三奇祭」とあるので、水谷の想定より時代は遡ると思われるが、この数十年に定着したとする推測は首肯しうる。以下、水谷に言及する際は全て当該論文による。

(3) 本稿では本文引用論文の他、倉光清六「太秦の牛祭―夜叉神楽の一模型―」『民族と歴史』六一六、一九二二年、関根文之助「牛祭」についての考察―日本宗教史の一断面として―（『芸能』四〇、一九六二年）。根川幸男「太秦広隆寺牛祭に関する一考察」（『佛教史研究』二一、一九八五年）を参照した。

(4) 喜田貞吉「太秦牛祭の変遷」（『民族と歴史』六一六）。これ以前に「摩多羅神考」（喜田貞吉著作集）第一巻、平凡社、一九八〇年。初出一九二〇年）も発表している。以下、喜田に言及する際は全

て「太秦牛祭の変遷」による。

(5) 橋川正編纂『太秦広隆寺史』第九章 常行堂念仏とその風流（牛祭）（京都太秦聖徳太子報徳会本部、一九二三年）。同「太秦の牛祭」（『日本仏教文化史の研究』中外出版、一九二四年。初出一九二二年）。「牛祭」の呼び名が確認出来る早い例に、『寺史』引用広隆寺蔵延宝三年（一六七五）「書上」の「九月朔日常行三昧堂結番、同自三十一日」至十三日、阿弥陀三昧、但十二日之夜摩陀羅神祭礼、俗号「牛祭」の記述があげられる。また本稿二章冒頭に述べたように、元禄縁起類にも「牛祭」の呼称が見える。

(6) 喜田「太秦牛祭の変遷」。なお表記は、現行通用字に改めた。以下、本文引用史料についても同じ。また読点を適宜、筆者が付すなどしている。

(7) 菊池京子「太秦広隆寺の牛祭について」（『史窓』一四、一九五九年）。

(8) 中島洋平「浮田一蕙の奇妙な祭礼図―細見美術館蔵「今宮安楽祭図・太秦牛祭図屏風」（六曲一双）解題―」（『明治学院大学大学院文学研究科芸術学専攻紀要バンダライ』六、二〇〇七年）。

(9) 服部幸雄「後戸の神―芸能神信仰に関する一考察―」（『宿神論―日本芸能民信仰の研究』岩波書店、二〇〇九年。初出一九七三年）。

(10) 例えば、蓮池利隆「常行堂の守護神・摩多羅神」（『佛教學研究』六五、二〇〇九年）。

(11) 明川忠夫「奇祭「太秦の牛祭」（知恵の会代表糸井通浩編『京

都学の企て』勉誠出版、二〇〇六年。

(12) 今日、広隆寺に伝わる最も古い『祭文』は天文一八年（一五四九）のものであり、国会図書館蔵『牛祭絵』も天文一八年本と校合をしている。『画卷』の天文「十一」年は誤写の可能性がある。

(13) 『画卷』「跋」翻刻は、本稿末尾に掲載した。

(14) 日本古典籍総合目録データベース <https://basel.nijl.ac.jp/~tkoten>。新日本古典籍総合データベース <https://kotenseki.nijl.ac.jp/?ln=ja>（とろご二〇一〇年十二月二十五日閲覧）。

(15) 『しりう』と』校注・訳 小高道子（『近世随想集』新編日本古典文学全集八二、小学館、二〇〇〇年）。

(16) 『訂正増補考古画譜』（『黒川真頼全集』第一・第二、国書刊行会、一九一〇年）。

(17) 『古画類聚引用画目録』東京藝術大学附属図書館協本文庫本（新日本古典籍総合データベースにて閲覧）。

(18) 『明治四三』としたが、「三」はデジタル画像では滲んでおり、「二」ないし「五」の可能性がある。

(19) 山田雄司「摩多羅神の系譜」（『藝能史研究』一一八、一九九二年）。

(20) 橋川論文。

(21) 新日本古典籍総合データベースにて閲覧。なお、同データベースは、書陵部蔵柳原本『広隆寺縁起』を、承和三年（八三六）の同名書に分類するが、本文で述べた通り、当概写本は、江戸時代成立縁起

の写本である。

(22) 東京大学史料編纂所貴重書写真を閲覧。翻刻および祭事行列画像は『大日本史料』第二編之七（東京大学出版会）長和元年（一〇一二）九月一日条に掲載。

(23) 『太秦広隆寺大略縁起（以下『大略縁起』と略記）』（『大日本仏教全書』寺誌叢書、仏書刊行会）。

(24) 『続古事談』校注荒木浩（『古事談 続古事談』新日本古典文学大系四一、岩波書店、二〇〇五年）。

(25) 第三〇代別当寛敏の項では、久安回祿後の造営・供養について記し、「御願文等別ニ在レ之」と「明応縁起」『来由記』収録永万元年願文に言及している。

(26) 筆者が閲覧した大谷大学蔵『別当次第』の複写には「十月十五日」と明記されるが、橋川論文は当該史料によって「後一条天皇の万寿元年」に「九月十一日から三日を限り」、「短声念仏を修した」と、日付のみ違えて記している。なお、創始時の実施日を十月十五日からの三日間とする記述は、根拠とした史料は明示されないが、今井啓一「太秦牛祭について」（『上方』一〇、一九三六年）にも見える。

(27) 『山城州葛野郡楓野大堰郷広隆寺来由記』（『新校群書類従』第一八卷、内外書籍、一九三二年）

(28) 中村浩子「続古事談広隆寺説話の生成」（『二松学舎大学人文論叢』一一、一九七七年）、川尻秋生「内閣文庫所蔵『広隆寺縁起』について―広隆寺と薬師信仰―」（『千葉県立中央博物館研究報告―人文

- 科学』一、一九八九年)。明応の『広隆寺縁起(本稿の「明応縁起」)』と『来由記』については、中前正志「埋もれた縁起・埋もれた地蔵―近世改編広隆寺縁起と同寺十輪院埋木地蔵縁起をめぐる―」(『女子大國文』一三三、二〇〇二年)に詳しい。また「明応縁起」には中村・川尻が取り上げた内閣文庫本の他に写本が確認されたことも、中前が紹介している(『京都女子大学図書館所蔵『広隆寺縁起』(明応三年本)』(『女子大國文』第一五二号、二〇一三年)。
- (29) 『広隆寺資財交替実録帳』(川尻秋生「広隆寺資財帳及び広隆寺資財交替実録帳について」『古文書研究』三二、一九八九年)。
- (30) 『長禄文書』弘安七年(一二八四)後四月十一日「尼妙智田地譲状」(『鎌倉遺文』第四五巻、補一六八九号)。
- (31) 中村註(28) 論文。
- (32) 山本ひろ子「摩多羅神の姿態変換―修行・芸能・秘儀」(『異神―中世日本の秘教的世界』平凡社、一九九八年)他。
- (33) 山本右掲論文。
- (34) 『顕密威儀便覧続編』(『大日本仏教全書』服具叢書第二)。
- (35) 蓮池註(10) 論文。
- (36) 清水寺摩多羅神像については、『神々のすがた 古代から水木しげるまで』(島根県立古代出雲歴史博物館編集、一畑電気鉄道株式会社プランニング事業部、二〇一〇年)参照。真如堂像写真は服部「宿神論」[参考図版]、山田註(19) 論文に掲載。
- (37) 東京大学史料編纂所写真帳にて確認。筆者は京都学・歴史館蔵

の複写本を閲覧した。

- (38) 『祭文』翻刻は『大日本史料』第二編之七によった。
- (39) 『日次紀事』九月十二日(『新修京都叢書』第四巻、臨川書店、一九六八年)。
- (40) 『画卷』では僧の数を九人に描く。これは本稿で論じた「縮図」によって生じた相違と考えられる。
- (41) 田中註(2) 論文、菊池註(7) 論文。
- (42) 福原敏男「ひとつ物考」(『祭礼文化史の研究』法政大学出版会、一九九五年)。
- (43) 『寺史』収録(a) 元亀元年(一五七〇)「念仏交名」に見える「上・下執事」「衆集」などの語は、日光山輪王寺の常行堂法会においても認められる(千田孝明「日光常行堂小史」『日光 その歴史と宗教』菅原信海・田邊三郎助編、春秋社、二〇一一年。山本ひろ子「我らいかなる縁ありて 今この神に仕ふらん―常行堂と結社の神・摩多羅神―」『同上』)。
- (44) 牛祭を大酒神社の祭事とする記述は『和訓栞』『大日本史』に見える。また「元禄絵巻(広隆寺蔵『広隆寺縁起上』)」は行列が鳥居を通して進む様を描き、『都名所図会』も乗牛の摩多羅神と四天王は神職に送られ、神社から走り出ている(図1・6参照)。
- (45) 『都名所図会』巻之四「太秦広隆寺」。
- (46) 本稿で「元禄絵巻」と便宜的名称を付した広隆寺蔵『広隆寺縁起上』も、『寺史』に小図ながら掲載され、『大日本史料』第二編之

七（一九四三年）にも収録されていないが、牛祭專論には用いられることが少なかったようであり、筆者は、山田註（19）・明川註（11）論文に論じられるのを確認したのみである。

『太秦牛祭画卷』跋 翻刻

改行は版本ママ、読点は筆者が適宜付した。なお、『画卷』祭文に岸本が付した注記は『大日本史料』第二編之七に翻刻が掲載されている。

（12丁オモテ）

牛祭画卷跋

としあらたまりては去年のことなりけり、みやこ人高島千春のぬし世にめつらかなる画卷ともあまたもてくたられた

りしを、ゆゑよしありてまのあたり見たりしかと日をつき月をかさぬとも、とみにくりかえへしはつへうもあらさりしかは、た、

かたはしのみにてそやみにし、この牛祭の画卷もそかうちのひとつになむ有ける、祭文は横川の僧都の作なるよし、このしり

へにのせて、また高野の大師の作なるよいしへるせちもあれとかた／＼おほつかなかるへし、そも／＼此祭文にふたつの

本あり、応永九年と天文十一年とにうつせる本也、応永なるは片假字なとましへかきて誤字脱文すくなからねは、今ハ天文の

本にしたかへり、また此絵もおなし応永のころのものとぞ、そは

（12丁ウラ）

千春のぬし別に考あり、この神わさの事もあまたみゆる所あ

りて、今もたえずとはきけと、私にさかひをいてぬ身にしあればいか、は見るへき、さてことさらに此画卷をしも板にゑれるは絵にも祭文にもその考をたすくへき事のおほかるのみかは、ことし、歳のついでさへ思にあたれば、かた／＼たつきありておほゆるまに／＼こころさしおなしからんひとに春のはしめの贈りものにとてのわさにこそ、このゑを縮図せるは千春のぬし、祭文を校正せるハ岸本由豆流かくいへるも同じえせわかうと我棧棠書塾にしるす、此に文化十四とせといふとし正月はしめ軒の梅かえなかはひらき、庭の小草もや、色そはるをりなりけり、